



HAL
open science

L'hermétisme de Wittgenstein et Derrida : de la parodie de l'ésotérisme à la machine mystique

Anne Gabrièle Wersinger Taylor

► **To cite this version:**

Anne Gabrièle Wersinger Taylor. L'hermétisme de Wittgenstein et Derrida : de la parodie de l'ésotérisme à la machine mystique. Marta Inés Waldegaray. Hermétisme programmatique : questionnement et réflexions autour de l'écriture contemporaine, ÉPURE - Éditions et Presses universitaires de Reims, pp.209-240, 2018, 978-2-37496-054-8. hal-02543997

HAL Id: hal-02543997

<https://hal.univ-reims.fr/hal-02543997>

Submitted on 15 Apr 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'HERMETISME DE WITTGENSTEIN ET DERRIDA :
DE LA PARODIE DE L'ESOTERISME
A LA MACHINE MYSTIQUE

Lire les philosophes est difficile, c'est bien connu. Les étudiants ont volontiers recours aux ouvrages parascolaires et une sorte d'impératif politico-moral plus ou moins implicite est adressé aux auteurs de philosophie pour exiger d'eux une lisibilité immédiate au nom du « respect démocratique » pour le lecteur. Non qu'on tienne encore aujourd'hui le philosophe pour le détenteur du Sens et des Lumières. Si la philosophie doit se laisser lire en diagonale, vite, si la vulgarisation est aujourd'hui un critère d'évaluation institutionnelle universitaire, c'est pour des raisons de rentabilité obvies. De ce point de vue l'hermétisme semble constituer l'unique ressource subversive contre une vulgarisation impliquant le formatage (ce qu'on appelle aujourd'hui les « éléments de langage ») dans une politique de marché de la communication et d'économie de l'« immatériel ».

Dans cette perspective, Jacques Derrida joue un rôle significatif. Ses lecteurs, qui peuvent être des experts en philosophie (comme Jürgen Habermas dans la fin des années 80) lui font encore très souvent le reproche d'être inintelligible, et on reproche encore aujourd'hui de dire de manière compliquée des choses simples et dépourvues même d'intérêt une fois qu'on les a comprises. L'hermétisme en philosophie passe pour dissimuler la vacuité, la nullité.

Le reproche d'hermétisme touche aussi Ludwig Wittgenstein. Issu d'une famille de la haute bourgeoisie viennoise dont la réputation rayonnait dans l'Europe intellectuelle et artistique à l'aube du XX^e siècle, Wittgenstein a bénéficié d'un grand crédit d'autorité dès le début de sa rencontre avec Gottlob Frege en 1911 alors qu'il avait seulement 22 ans et avec Bertrand Russell dont il sera l'étudiant à Cambridge et qu'il accusera pourtant de n'avoir pas compris grand' chose à son premier et unique ouvrage publié de son vivant, en 1922, *le Logisch-Philosophische Abhandlung*, traduit en anglais sous le titre *Tractatus Logico-philosophicus*. C'est qu'on reprochait à cet ouvrage d'être incompréhensible. Par exemple, l'épistémologue et historien des sciences Charlie Broad parlait « sifflements syncopés » à propos de l'écriture du *Tractatus*¹, et Frank Ramsey, l'un des premiers recenseurs du livre, se plaignait de la difficulté à lire ses propositions brèves et numérotées suivant leur importance en place d'une prose consécutive².

Le *Tractatus* se présente à première vue comme une série d'aphorismes numérotés de manière étrangement compliquée. Wittgenstein a disposé son propos en 7 propositions indiquées par les sept premiers nombres cardinaux que séparent d'autres propositions intermédiaires indiquées par des nombres décimaux. Il a expliqué, de façon étrangement détournée ou indirecte, comment il convient de lire ces 7 propositions : « le *Tractatus* est hautement syncopé. Chaque proposition dans le *Tractatus* devrait être vue comme la tête d'un chapitre, exigeant des développements » (Drury, 1984, p. 159). Et dans une note

¹ Glock (2003 : 548).

² Ramsey (1923 : 465).

unique en bas de page de son avant propos, il précise : « les nombres décimaux attachés à chaque proposition indiquent leur poids logique, leur importance dans mon exposition. Les propositions numérotées n.1, n.2, n.3 etc. sont des remarques à la proposition n ; les propositions numérotées n.m1, n.m2, etc. sont des remarques à la proposition n.m. et ainsi de suite ».

Dissipons immédiatement un risque de malentendu. Tout traité discursif est en général divisé en chapitres qui se succèdent jusqu'à la conclusion, les numéros indiquant les différents chapitres et pouvant englober des décimales (par exemple : 1 => 1.1 => 1.1.1 => 1. 1. 2 => 1.2 => 1 .2. 1 => 1.2.2 => 2).

Or, le modèle décimal suivi par Wittgenstein n'est pas celui que suit spontanément tout doctorant rédigeant une thèse : on peut pour s'en convaincre prendre un exemple donné par Wittgenstein lui-même. Dans la version primitive du *Tractatus* qu'on a appelée le *Prototractatus*, découverte en 1965, Wittgenstein prend des nombres décimaux en précisant que 5.04101 suit 5041 mais est suivi de 5.0411. Chacun sait que les nombres décimaux peuvent être rangés par ordre croissant. Dans l'exemple : 5 041 < 5. 04101 < 5.0411. L'ordre de rangement croissant correspond à l'ordre d'importance des propositions. 5.0411 est une remarque de 5. 041 plus importante que 5. 04101³.

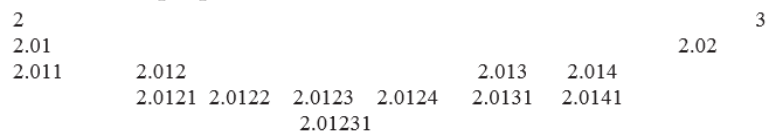
Mais on voit immédiatement ce qui complique l'usage classique et attendu des décimales : d'une part, loin de se succéder de façon linéaire et monotone comme dans un exposé classique,

³ Kang (2005 : 4).

les nombres choisis croissent par sauts, la partie décimale du second nombre passant brusquement à cent mille en incluant un second zéro, sans aucune symétrie. Cela rend difficile la lecture linéaire, surtout lorsque le nombre des intermédiaires est important, comme c'est le cas dans le *Tractatus*. En conséquence il n'est pas certain que la lecture linéaire ou séquentielle soit pertinente pour lire Wittgenstein. La hiérarchisation des propositions selon l'ordre d'importance invite à lire le *Tractatus* comme un arbre, un modèle proposé par L. Bazzochi⁴.

Dans l'arbre, on part des 7 propositions cardinales comme de racines qu'on subdivise en branches avec leurs ramifications.

Soient les propositions cardinales 2 et 3 :



On voit immédiatement 5 rangs de propositions par ordre de nombres décimaux croissant. Chaque nombre cardinal est une racine. De cette racine (2) partent les branches (2.01 et 2.02) et leurs ramifications successives (ex. 2.011 ; 2.012 ; 2.013 ; 2.014 ; ou encore 2.0121 ; 2.0122 etc. ou encore 2.01231). Toute augmentation de la partie décimale, dans le dixième, le centième, ou le millième, implique un changement de branche. Par ex. 2.011 < 2.012 = passage à une autre branche de 2.01.

Dans ce modèle, le lecteur ne lit pas les propositions comme si elles étaient au même niveau, de façon linéaire. Et par exemple, Bazzochi considère que l'aphorisme est une illusion créée par la lecture linéaire ou séquentielle, qui ne perçoit pas

⁴ 2010.

l'architecture du *Tractatus*. La lecture implique deux regards solidaires, d'une part un regard descendant, chaque niveau inférieur éclairant le niveau supérieur (le modèle arborescent a été comparé au site web lorsqu'un hypertexte creuse le texte, les nombres correspondant aux *links*) ; d'autre part un regard ascendant capable de hiérarchiser les propositions en remontant dans les niveaux intermédiaires supérieurs comme dans les différentes branches d'un arbre afin de trouver la suite réelle d'une proposition.

Prenons un exemple qui met en évidence l'intérêt du modèle arborescent :

Entre 2. 17 et 2. 18, il y a 4 propositions :

2. 17 « **Ce que l'image doit avoir en commun avec la réalité pour pouvoir l'imager** (*abbilden*) selon une manière et un mode (*Art und Weise*) correctement ou incorrectement (*richtig oder falsch*) c'est sa forme d'image (*Abbildung*) »

2. 171 « L'image peut représenter toute réalité dont elle a la forme.

L'image spatiale tout ce qui est spatial, l'image en couleurs tout ce qui est coloré etc. »

2. 172 « Mais sa forme d'image (*Abbildung*), l'image (*Bild*) ne peut l'imager (*abbilden*), elle la montre (*weist sie auf*) »

2. 173 « L'image représente (*stellt ...dar*) son objet de l'extérieur (*ausserhalb*) (son point de vue est la forme de représentation (*Darstellung*), c'est pourquoi elle représente son objet correctement ou incorrectement »

2. 174 « Mais l'image ne peut se placer en dehors (*ausserhalb*) de sa forme de représentation ».

2. 18 « ce que toute image quelle que soit sa forme doit avoir en commun avec la réalité pour pouvoir proprement l'imager (*abbilden*) –correctement ou non- c'est la forme logique, c'est à dire la forme de la réalité ».

On voit que 2. 18 reprend presque à l'identique 2. 17 alors que les 4 propositions intermédiaires s'enchaînent presque sur un autre thème (la forme d'image permet à l'image de représenter la réalité mais n'est pas elle-même représentable). L'arbre permet aussitôt de voir au-delà des digressions :

2. 17			2. 18
2. 171	2. 172	2. 173	2. 174

La véritable connexion est donc 2. 17 et 2. 18.

En dépit de ses avantages, le modèle de l'arbre a été critiqué par les défenseurs de la lecture séquentielle⁵ qui lui objectent que chaque proposition cardinale comporte un élément commun avec la précédente et la suivante (la proposition 1 concerne « le monde » ; les propositions 1 et 2 « ce qui est le cas » ; 2 et 3 « les faits » ; 3 et 4 « les pensées » ; 4 et 5 « les propositions » ; 5 et 6 « les fonctions de vérité » ; 6 « la forme générale des propositions ». Et ils donnent pour exemple la séquence 6.54 et 7 qui achèvent le *Tractatus*. Selon la lecture arborescente, il s'agit de propositions distinctes puisque l'ordre croissant des décimales s'interrompt comme une branche, 6. 54 faisant suite à 6. 5 et à la racine 6 alors que 7 est un nombre cardinal qui indique qu'on revient à une racine. Or, il suffit de regarder de près le texte pour comprendre que 7 est la dernière phrase de 6.54 et sa conclusion.

⁵ Craft (2016).

De plus, certaines propositions décimales plus grandes sont d'évidence aussi importantes que des plus petites, par exemple :

« Le monde est **tout ce qui est le cas** (*was der fall ist*) »

1.1 « Le monde est l'intégralité (*Gesamtheit*) des faits, non des choses (*Dinge*) »

1.11 « Le monde est déterminé (*bestimmt*) par les faits, et par ceci qu'ils sont tous (*alle*) des faits »

1.12 « car l'intégralité des faits détermine **ce qui est le cas**, et aussi ce qui n'est pas le cas »

1.13 « Les faits dans l'espace logique sont le monde »

1.2 « Le monde se décompose (*Zerfällt*) en faits »

1.21 « L'un (*eines*) peut isolément **être le cas ou ne pas être le cas**, et tout le reste (*alles übrige*) demeurer inchangé »

2. « **Ce qui est le cas** (*Was der Fall ist*), le fait (*Tatsache*) est la consistance (*das Bestehen*) d'états de choses (*Sachverhalten*)

Les deux propositions cardinales (1. et 2.) sont en connexion au moyen d'un chiasme (en gras) : « ce qui est le cas ». Mais on voit que les propositions intermédiaires sont toutes connectées par la récurrence du terme « fait » (souligné).

La proposition 1. 1 reprend anaphoriquement le sujet de la proposition 1, le « monde » (souligné), même chose pour la proposition 1.11. Ces deux propositions définissent le monde par la « totalité des faits » et par la détermination par les faits.

Les propositions 1. 12 et 1. 13 reprennent les faits tout en décrivant deux boucles puisque 1. 12 renvoie à « ce qui est le cas » (le prédicat de la proposition 1.) et 1. 13 renvoie à « monde » à savoir le sujet de 1. Il ressort que 1.12 rattache les « faits » à « ce qui est le cas » et 1. 13 au « monde ».

La proposition 1. 2 apparaît comme une conclusion qui fait clairement écho à 1.1.

Remarquons en outre que la proposition 1. 21, un peu énigmatique, renvoie à 1. 12 (du point de vue de son nombre, elle en constitue l'inverse) : d'une part cela a pour effet de réveiller la négative (« ce qui n'a pas lieu »). On remarque aussi que l'expression « tout le reste » réveille les mots « décompose » et « intégralité », créant un lien entre les propositions 1. 12, 1. 2, 1. 21 (le point commun est le 2). La série ainsi constituée fait attendre la proposition 2 en chiasme avec 1. Cette proposition définit le « ce qui est le cas » en tant que « consister » (*Bestehen*).

La proposition est, grâce à cette distribution en chiasme, écho, boucles, une chaîne qui relie les éléments les uns aux autres.

Toutefois, on aurait tort de privilégier le modèle de la chaîne sur celui de l'arbre. Le texte de Wittgenstein combine les deux modèles. Une proposition n'est plus pour nous simplement une phrase linéaire mais un espace.

L'effet du texte est de déprogrammer nos habitudes mentales. Il nous contraint à démultiplier notre attention. Wittgenstein fait de notre cerveau un piano. L'hermétisme est ici reprogrammation mentale : le texte suscite une attente, à charge pour le lecteur de répondre ou non. Une sélection est ainsi opérée. Au commencement de son ouvrage, Wittgenstein écrit : « Ce livre ne sera peut-être compris que par qui aura déjà pensé lui-même les pensées qui s'y trouvent exprimées. Ce n'est donc point un ouvrage d'enseignement (*Lehrbuch*). Son but serait atteint s'il se trouvait quelqu'un qui, l'ayant lu et compris, en retirait du plaisir (*Vergnügen*) ». Wittgenstein veut qu'on lise son *Tractatus* comme un frère d'armes, un compagnon ayant fait une

même expérience intellectuelle et qui éprouverait du plaisir ou de la joie en comprenant le livre.

Dans cette perspective, revenons à la proposition 6.54.

6.54 « Mes propositions sont éclairantes en ce que quiconque me comprend, les reconnaît à la fin pour des nonsens lorsqu'il a sauté au travers d'elles, sur elles, au-delà d'elles. (Il doit, pour ainsi dire, rejeter l'échelle, après avoir grimpé par elle).

Il doit dépasser ces propositions pour voir correctement le monde ». Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie –auf ihnen– über sie hinausgestiegen ist. (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.) // Er muss diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig.⁶

Si l'on admet de prendre au sérieux l'échelle dont il est ici fait mention⁷, il faut l'interpréter comme symbolisant les 7 degrés d'une ascension.

A partir d'une allusion reconnue à une comparaison de Sextus Empiricus, le sceptique néo-pyrrhonien du 2^e siècle de notre ère, pour désigner sa propre démarche⁸, j'ai moi-même montré que cette échelle que l'on renverse du pied, loin de signifier une

⁶ Traduction Wersinger Taylor (2014 : 114).

⁷ Craft (2016) *Contra* Bazzocchi (2010).

⁸ Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, 8, 481, 2.

destruction indique au contraire l'ouverture à une autre expérience⁹. L'échelle est mentionnée dès le 1^{er} siècle avant notre ère, chez Philon d'Alexandrie, en analogie avec la progression vers la vertu, ce qui atteste l'ancienneté de la référence¹⁰. Personne, à ma connaissance, n'a fait un rapprochement de ce passage avec le thème chaldaique et mithriaciste de l'échelle. Le Mithriacisme est un culte mystérieux mentionné dès le 14^e siècle avant notre ère en Mésopotamie, en Inde¹¹, et en Perse, vraisemblablement en relation avec le Zoroastrisme, et qui s'est propagé à Rome dès le 1^{er} siècle de notre ère, par l'intermédiaire de pirates venus de Cilicie (en Turquie)¹². Mithra est un dieu solaire démiurge du monde, en relation avec l'eau, le miel purificateurs, et le bœuf ou le taureau, qui contient les germes de la vie et qu'on met à mort rituellement dans des cavernes. Origène, le théologien du 3^e siècle de notre ère décrit le rituel mithriaciste de l'initiation¹³ : l'aspirant devait mimer la descente de l'âme de sa région originaires et sa remontée après la libération du corps. Il devait passer, en descendant puis en remontant 7 portes caractérisées par des métaux. Chacune des portes est attribuée à un dieu représentant l'une des 7 planètes associées à la musique des sphères. En outre, une échelle était dessinée dans le sanctuaire où l'on célébrait les mystères¹⁴. De même, dans les

⁹ Wersinger Taylor (2014 : 115).

¹⁰ *De Somnis*, I, 150, 2

¹¹ Speidel (1980 : 1).

¹² Plutarque, *Pompée*, 24, 7. Turcan (1975 : 59).

¹³ Contre Celse VI, 22.

¹⁴ Ainsi à Ostie, dans le Mithreum de Felicissimus.

mystères chaldaïques du 2^e siècle de notre ère, une même remontée était mimée jusqu'à la lumière solaire noétique dont l'Aion assurait la purification. Et là encore il y a une échelle à 7 échelons (*heptaporos bathmis*) qui correspond à la *klimax heptapulos* mithriaciste. Ces rituels sont liés à l'heptade, un nombre théologique aux aspects mathématiques et musicaux dont on a des traces de type pythagoricien, jusque chez Aristote, au IV^e siècle avant notre ère (*Métaphysique* 1093 a 13-14).

Est-ce un hasard si la proposition 7 du *Tractatus* est directement rattachée à la proposition 6.54 ? 7. « Ce dont on ne peut pas parler, on doit se taire à son sujet » *Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*¹⁵.

Il a été remarqué que la proposition 7 est constituée de deux séries de 7 syllabes chacune (ce que ma traduction cherche à rendre). On a pu remarquer aussi que les propositions 1 et 6.5 sont composées de 7 propositions, et que la proposition 3.5 qui est la moitié de 7, et se trouve donc au centre des propositions cardinales du *Tractatus*, est connectée à la proposition 4 d'une façon similaire aux propositions 6.54 et 7. On a coutume de mettre cela sur le compte d'une inclination négligeable de Wittgenstein pour la poésie. Or a-t-on raison ?

Il semble que Wittgenstein ait une certaine prédilection pour le nombre 7. On dispose d'une note du 2 Janvier 1930 qui mentionne le nombre 7¹⁶. Dans le *Prototractatus*, ce sont 7 traits horizontaux qui délimitent l'arrangement des propositions et de leurs nombres. On a en outre la preuve que Wittgenstein s'est intéressé à la division du nombre 7 : à une

¹⁵ (1958⁷ : 188).

¹⁶ (1991 : 54).

question de Waismann de Septembre 1931, une réponse de Wittgenstein mentionne la division du nombre 357 567 par 7 qui est cachée, explique-t-il, aussi longtemps qu'on n'a pas appliqué le critère voulu, en l'occurrence la règle du diviseur¹⁷. Or, si on compte toutes les propositions du *Tractatus*, on trouve un total de 526 propositions. Si on le divise par 7, on obtient un nombre de partie décimale périodique : 75, 142857 142857 14. Le nombre 142857 est cyclique, et possède des propriétés « magiques » bien connues : multiplié par les nombres de 1 à 6, il se répète à l'identique à une permutation près comme s'il tournait ; multiplié par 7, il donne 999999). La division des nombres 1 à 6 par 7 produit un carré semi-magique (la période 142857 circule et l'addition des nombres produit toujours 27).

Les 7 propositions cardinales du *Tractatus* sont chacune, sauf la 7^e, composées de propositions en nombres suivants : 7, 79, 74, 109, 151, 105. Si nous les divisons par 7 on obtient donc le nombre cyclique (sauf pour le premier et le sixième rang) :

$$1) 7/7 = 1$$

$$2) 79/7 = 11, 285714 \mathbf{285714} \text{ c'est-à-dire la même partie décimale que } 2/7$$

$$3) 74/7 = 10, 571\mathbf{428} \ 571428 \ 57 = 4/7$$

$$4) 109/7 = 15, 571\mathbf{428} \ 571428 \ 57 = 4/7$$

$$5) 151/7 = 21, 571\mathbf{428} \ 571428 \ 57 = 4/7$$

$$6) 105/7 = 15$$

¹⁷ Remarques philosophiques (1975 : 323).

Sauf le 1^{er} et le 6^e qui sont entiers, les restes des autres propositions sont des périodes de 7. Mais si l'on divise les deux entiers par 7, on obtient deux périodes de 7 de partie décimale identique : $1/7 = 0, \underline{142857} 142857 14$; $15/7 = 2, \underline{142857} 142857 14$. Or, si l'on compte la proposition 7 dans la proposition 6 comme nous invite à le faire la lecture séquentielle du *Tractatus*, on obtient encore un résultat étrange :

7) $106/7 = 15, \underline{142857} 142857 14$ (soit la même partie décimale périodique que $1/7 = 0, \underline{142857} 142857 14$ et que $526/7$).

Mais si l'on compte à part la 7^e proposition, $1/7$, on constate encore que sa partie décimale a la même période que $526/7$. Ajoutons encore cette coïncidence : la moitié de 526, à savoir 263 est le milieu de toutes les propositions du *Tractatus*. Or, 526 divisé par 7 donne le même résultat que 263 divisé par 3.5 (le centre des 7 propositions cardinales du *Tractatus*) à savoir 75, 142857 142857 soit aussi la partie décimale de $1/7$.

En choisissant le nombre 7 pour ses propositions cardinales, Wittgenstein n'ignorait pas ses propriétés remarquables. Est-ce simple contingence ? Wittgenstein est un lecteur d'anthropologie. Il a rédigé, entre 1930 et 1931, des *Remarques sur «Le Rameau d'or» de Frazer*¹⁸. Il faisait lui-même l'observation que la philosophie relève du rituel (par ex. p. 179, la comparaison des rites Malais avec Schopenhauer et Platon). Il est impossible

¹⁸ (1979).

qu'il ait ignoré la valeur mystique du nombre 7 à laquelle Marcellin Berthelot et Hermann Koller consacraient une étude en 1885¹⁹ et en 1922. Il connaît aussi le thème de l'harmonie pythagoricienne des sphères qui passe, dans la tradition néopythagoricienne remontant au moins à Nicomaque de Gérase, pour être fondée primitivement sur l'heptacorde (l'ensemble des 7 cordes d'une lyre)²⁰.

En outre, Wittgenstein pratiquait volontiers le code secret et, dans ses carnets personnels rédigés au front, il écrivait en inversant l'alphabet, vraisemblablement afin d'éviter l'indiscrétion des autres soldats. Toutefois, le code est parfois plus complexe de sorte que seule une partie de ses notes a été déchiffrée²¹. Et dans ses *Remarques Mêlées*, il recourait à l'image du verrou que seuls aperçoivent ceux qui peuvent l'ouvrir²². En dépit de cela, l'hermétisme de Wittgenstein n'est généralement pas pris au sérieux : toute une série de philosophes analytiques, parmi lesquels Jaakko Hintikka²³ ont soutenu que la pensée de Wittgenstein et son style devaient être soigneusement distingués, le style hermétique relevant de la psychologie et de la personnalité de Wittgenstein et non de sa pensée philosophique.

On peut assurément expliquer la difficulté de lire le *Tractatus* par la personnalité de Wittgenstein, voire sa difficulté à écrire²⁴.

¹⁹ (1938 : 73, note 1).

²⁰ Wersinger (2008 : 289-295).

²¹ Merci à Giliane Laurent pour cette confirmation bibliographique Cometti (2001 : 9).

²² Traduction Granel (2002 : 60).

²³ Stern (2017 : 43).

²⁴ Wittgenstein (1994 : 60).

Cependant, certains exégètes du *Tractatus* (parmi lesquels Stanley Cavell) pensent qu'il ne faut pas dissocier la pensée et l'écriture. Mais les raisons invoquées varient, selon que le style du *Tractatus* aurait une fin argumentative ou thérapeutique. Le livre est indéniablement philosophique, Wittgenstein l'affirme dans son avant-propos, en expliquant qu'il s'agit de délimiter la frontière du dicible et de l'indicible qui coïncide pour lui avec celle du Sens, ou encore de la Logique et du Non Sens de la métaphysique ou de l'éthique parce que ces disciplines ne se laissent pas formuler logiquement, ou plutôt parce qu'elles ne se laissent pas formuler à l'intérieur de la frontière qui délimite notre monde logico-linguistique, c'est-à-dire ce que nous tenons pour la réalité et la vérité. En cryptant son propos par la récurrence du nombre 7, Wittgenstein indique que la frontière du Sens débouche sur le mystère dont le silence est traditionnellement l'expression, comme dans les Oracles Chaldaïques, ou la pensée des Néoplatoniciens comme Damaskios. Plus radical que Plotin et Proklos qui affirmaient la différence hénontologique (l'Un au-delà de l'Être), Damaskios suit Jamblique en affirmant la différence de l'ineffable au-delà de l'Un lui-même. Il montre notamment que la transcendance est le trait ultime de l'immanence et non ce qui s'en distingue de sorte que l'absolu est la trace en nous du silence qui délimite le seuil du langage²⁵.

Le silence qui clôt le *Tractatus* est ultime. Toutefois, il réactive toute une série de silences qui ponctuent le *Tractatus*. C'est la différence entre le zéro et le vide qui permet de saisir le silence.

²⁵ Wersinger Taylor (2016 : 30).

En effet, si aucune proposition ne s'achève sur O, le zéro est présent tout au long du texte, par exemple :

Après la proposition 3, on a 3.01, puis 3.001, et seulement à ce moment 3.1. Entre 3.001 et 3.1 l'intervalle est vide, on peut le remplir et cette potentialité indique l'infini. Comme Mésomède, poète et musicien grec de l'époque d'Hadrien, fait commencer son *Hymne au soleil*²⁶ par un silence. Toute la nature doit se taire avant de faire place à Apollon, autrement dit à la divinité qui ouvre l'harmonie des Sphères. On doit tendre les oreilles et transcender l'ouïe²⁷. Mésomède désigne par Silence l'espace qui s'étend au-delà des sphères résonantes²⁸. Or la mention de l'harmonie des sphères offre la preuve que Wittgenstein connaissait toute la tradition de ce silence. Dans les notes de Friedrich Weismann qui retracent les conversations de Wittgenstein avec Moritz Schlick, on trouve en effet une réflexion sur l'audition transcendantale par Pythagore de la musique des sphères²⁹. Toutefois cette réflexion est indéniablement critique. Dans l'hypothèse où ces éléments (le nombre 7, le silence) notoirement ésotériques, devraient être pris au sérieux pour comprendre le *Tractatus*, cela n'implique pas pour autant une interprétation mystique. Pour démontrer une telle interprétation, il faudrait encore prouver que l'hermétisme de Wittgenstein n'est pas simplement un habillage du *Tractatus*

²⁶ Creese (2005).

²⁷ Wersinger (2014 : 225-228).

²⁸ Lewy (1978 : 397).

²⁹ (1991 : 35).

d'un revêtement mystique ésotérique destiné à attirer constamment l'attention sur le fait que toute prétention à parler comme un Grand Prêtre est un trompe l'œil³⁰.

Dans le *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein soutient que seule la science (la physique ou la mécanique), peut énoncer quelque chose de sensé à propos du monde. Non parce que la science aurait le privilège d'accéder à la réalité ultime et absolue de toutes choses, mais parce que le monde désigne non pas ce qui est en-dehors de la pensée scientifique (ni encore moins un outre-monde) mais ce qui est en elle : autrement dit le monde est le *dicible* du langage de la pensée scientifique et non son référent. La science comme la pensée est logique et la logique définit tout le Sens de la langue. Par Sens, il faut entendre par exemple l'orientation de la grammaire de la langue, car, même défectueuse du point de vue logique, elle n'en est pas moins logique. C'est cela qui nous oriente lorsque nous décrivons la réalité en disant par exemple, ceci est une pipe, une situation que le peintre Magritte a bien illustrée dans son célèbre tableau, *la Trahison des Images*. Mais de même que notre œil, au fond de nous, commande des images, au cœur du Sens sont les lois logiques, dont les tautologies sont l'édifice inébranlable. Or, une tautologie est ce qu'il y a de plus insignifiant : par exemple la tautologie « il pleut ou il ne pleut pas » ne peut pas informer un bulletin météorologique. Le Sens est donc insignifiant (*sinnlos*) mais on ne peut pas en sortir et être insignifiant, *sinnlos*, n'équivaut pas à ce qui est dépourvu de sens, insensé,

³⁰ Nicolet (1989 : 56).

unsinnig, comme la philosophie par exemple, parce qu'elle prétend sortir du Sens. Le *Tractatus* invite à comprendre qu'on ne peut pas sortir du Sens, et trace la frontière de l'indicible. Le statut des nombres théologiques (les « théologoumènes » arithmétiques) ne coïncide évidemment pas avec la conception wittgensteinienne des mathématiques qui relèvent de l'insignifiance du Sens au même titre que la logique (*cf.* la proposition 6.2) et c'est du Non Sens qu'ils relèvent au même titre que l'éthique ou la métaphysique.

L'hermétisme de Jacques Derrida (1930-2004) est immédiatement perceptible dans la typographie de *Tympan*, publié en 1972, où, dans ce qui est censé être un avant propos consacré aux *Marges de la philosophie* (le titre de l'ensemble du livre), se côtoient à même la page, le texte de Derrida et un texte de Michel Leiris disposé en marge du texte principal. Derrida y convoque une série d'associations phonético-sémantiques autour du mot tympan, afin de le dénoncer en tant que dispositif de domestication philosophique aurale (du Latin *os*, *auris*, l'oreille). Lorsque la philosophie prétend penser son « au-dehors », « le non-philosophique », sa « marge », elle se l'approprie aussitôt selon ses propres catégories, comme en témoigne, par exemple, ce que Platon appelle la *khôra* dans le *Timée*, à savoir un espace matriciel et vierge, prêt à recevoir et à répercuter, que la philosophie ménage en tant que sa marge, son au-dehors. Mais Derrida admet que ce dispositif d'appropriation philosophique est fondé sur le rôle du tympan de l'oreille. Ainsi, passe-t-on successivement du *tympan* au *tympanon* (instrument à percussions proche du tambour et utilisé dans les rituels de transe antiques grecs), puis au tympan hydraulique de Vitruve

et aux tympanes de presse à imprimer (les deux châssis recouverts de soie entre lesquels est placée la feuille à imprimer). Le texte s'achève avec deux dernières références, celle de la trame qui troue pour la traverser la chaîne dans le tissage, et celle du *tympanon* des Tarahumas, une référence dans laquelle le lecteur d'Antonin Artaud reconnaît le rite du *Peyotl* des indiens du Mexique.

Se croisent ainsi les lexiques de l'anatomie, de la musique, de l'hydraulique et de l'imprimerie, tandis que, parallèlement défile, dans la marge, le texte de Leiris consacré à d'autres associations phoniques consacrées à l'oreille. C'est ainsi que Perséphone, Perce-Oreilles, Percée, Fée Personne, Téléphone, Gramophone, convergent dans le tympan de l'oreille assimilé à une grotte infernale (comme dans le mythe de Demeter et de Perséphone) et à une caisse de résonance, avant que d'autres associations ne suscitent à leur tour le tambour, la « basse taille » (ou voix de basse), puis le phonographe longuement décrit.

L'effet de cette juxtaposition des deux textes est à la fois sonore et visuel car le texte de Leiris défile dans la marge, au coin de l'œil, tandis qu'on lit le texte principal, ce qui suscite des coïncidences synesthésiques soudaines (à la page XIII, la coïncidence de « vibration sonore » du texte principal avec « voix caverneuse » du texte de marge). Mais d'autres procédés typographiques viennent encore compliquer davantage la lecture. Par exemple, lorsque, dans le texte principal, la phrase s'interrompt soudain, au moment de parler du vestibule de l'oreille, et qu'une note (le numéro 5) couvre deux pages (p. X à XII), tout en restant disposée en parallèle du texte de Leiris. La note souligne en un style encyclopédique et anatomique la

proximité des connotations sexuelles et aurales du mot vestibule, en rapport aussi avec la déesse *Vesta* qui en Latin désigne le foyer. Ce faisant on passe en revue la fonction d'équilibre du vestibule en relation avec l'art de l'équilibre et la marche pour réactiver le vocabulaire du *tympanon*, en relation avec la danse dionysiaque mais aussi le mythe d'Ariane et du labyrinthe. Ce n'est qu'à la page suivante (p. XIII) que reprend la phrase interrompue par la note.

Le but de cette convocation à deux (et même trois voix, si l'on tient compte de la note) est de « luxer le tympan » qui, selon Derrida, habite l'entreprise philosophique d'une oblicité propre à l'oreille : il est impossible de ne pas entendre sans illusion de proximité. La philosophie est une demeure familiale d'appropriation essentiellement aurale, ce que vérifie immédiatement le dispositif typographique puisque le texte de Leiris est lu *en marge* du texte principal, tout en faisant entendre des effets de sens. Derrida énonce dans cet avant propos déconcertant l'hypothèse qui programme toute la série des études réunies sous l'intitulé *Marges de la Philosophie*: la fonction domesticatrice, appropriatrice, familiarisante, de la vibration sonore dont l'ontologie de la présence est l'un des effets. Telle est la structure de la maîtrise philosophique que Derrida désigne par le néologisme « phallogocentrisme », à savoir le système théologico-ontologique du mâle privilégiant la raison dominatrice dans laquelle le son, la voix, la parole et l'oreille ont une fonction fondamentale de rapatriement, (ce qui est suggéré par les expressions isophoniques « le coup de gong » / « le coup de donc »

qui font implicitement référence à *Igitur* de Mallarmé mais aussi à la « philosophie à coup de marteau » de Nietzsche)³¹.

Derrida est accusé d'être hermétique au sens où on lui reproche de ne pas donner prise, c'est-à-dire, *dans ses termes à lui*, de « déjouer la prise herméneutique », selon l'expression qu'il utilise dans *Eperons. Les Styles de Nietzsche*³². Dans cet opuscule, Derrida entame ce qu'il appelle un procès d'interprétation *déconstructrice* qu'il illustre par la figure de la femme telle que Nietzsche en rend compte, de manière contradictoire (la femme est tout à la fois méprisée comme figure du mensonge et de la vérité christiano-philosophique, mais vénérée comme puissance dionysiaque et idéal de complétude de l'homme créateur). Derrida montre que cette logique échappe non seulement à la maîtrise herméneutique de Nietzsche, mais aussi à toute tentative de réduction polaire ou oppositive (telle que la différence sexuelle), selon ce qu'il appelle un « graphique de l'hymen » à savoir (en référence à *Mimique* de Mallarmé), une membrane ambiguë une limite qui ne relève pas des contraires qu'elle démarque³³, et qui prend place à côté du *tympan*, dans la liste des termes échappant à la prise discursive philosophique³⁴. Puis l'étude se concentre sur l'interprétation heideggerienne de Nietzsche, corrélative de celle de la métaphysique du *propre*, pour mettre à jour la structure oppositive de la

³¹ Même procédé dans *Glas* (1974).

³² (1978 : 80).

³³ (1978 : 79-80).

³⁴ Cette liste est incomplète mais comprend notamment aussi la différence, le supplément, le *pharmakon*, le *parergon*, la *chôra*, la trace.

métaphysique dans une perspective qui ne relève plus de l'opposition mais de l'abyssalité, ce mot désignant l'impossibilité de la fonder métaphysiquement. Le texte s'achève sur une note de Nietzsche consacrée à l'oubli de son parapluie (note annoncée dès le début de l'ouvrage³⁵ et étrangement solidaire d'une note de Heidegger qui fait du parapluie oublié une image de l'oubli de l'être), dont Derrida met en évidence le caractère herméneutique indécidable, entre codage cryptique et indication insignifiante (une note de blanchisseuse), afin de soulever le problème des limites de la lisibilité.

L'hermétisme atteint son sommet dans *Foi et Savoir* publié en 1996. Les circonstances de sa rédaction ne sont pas anodines. Derrida s'est rendu à Capri, dans la baie de Naples en Italie, accompagné par des philosophes professionnels de l'herméneutique, tels G. Vattimo, et H. G. Gadamer pour discuter de ce que les médias appellent « le retour du religieux ». La rencontre a lieu en 1994, quelque temps après le massacre de Hébron³⁶. Derrida évoque aussi les massacres qui ont eu lieu en Algérie dans les années 90 « au nom de l'islam »³⁷. Ni l'attentat de New York du 11 Septembre 2001, ni à plus forte raison les attentats qui se sont succédés depuis, n'avaient encore eu lieu, ce qui donne à ce texte une portée prophétique.

Dans cet ouvrage, Jacques Derrida montre que la raison et la foi ne s'opposent pas comme dans la pensée de l'*Aufklärung*, ni ne composent dialectiquement comme dans la pensée de Hegel. Une foi cryptée habite performativement toute rationalité

³⁵ (1978 : 32).

³⁶ Le « massacre du Tombeau des Patriarches ».

³⁷ (1996 : 81).

parce que la raison doit être fiable. Mais réciproquement, la raison doit être pure, et une rationalité critique cryptée habite dans la foi qui doit être constamment purifiée, distinguée, abstraite de la « mauvaise » foi selon une logique *auto-immune*. Toute religion est une machine à fabriquer une instance transcendante de la confiance et, corrélativement une épuration sacrificielle. Il en découle qu'on ne peut pas penser la religion parce qu'on « parle religion » comme une langue, parce que la religion crypte notre pensée jusqu'à la question inaugurale de la philosophie « qu'est ce que ? » dont la grammaire participe de l'abstraction des *catharmes*, des rituels de purification, et parce que l'étymologie latino-chrétienne de *religio* domine la langue de la mondialisation anglo-américaine donnant lieu à une *mondialatinisation*. Ce que nous appelons religion se dissimule dans une logique en *double bind*, une logique à double foyer, une ellipse. Or, J. Derrida recourt aux graphies du langage-machine, le *traitement de texte*, en rupture avec la civilisation de l'imprimerie.

L'ouvrage se divise en 52 paragraphes numérotés en nombres entiers et progressant sur 100 pages. A cela se superpose une seconde division, en trois parties : une première partie intitulée *Italiques* comprend 26 paragraphes. Elle est suivie d'une seconde partie intitulée Post Scriptum elle-même divisée en deux séries de paragraphes : d'abord une série intitulée Cryptes qui occupe les paragraphes 27 à 37 ; puis une seconde série intitulées Grenades qui commence à la fin du paragraphe 37 et s'étend jusqu'au paragraphe 52. J. Derrida signale ces subdivisions en recourant à une différence de graphie qui coïncide avec une différence de polices *Word* : par exemple, la tension entre

Rome et la suprématie du Latin sur les autres peuples et langues italiens (Italiotes, Etrusques etc.) est exprimée par le contraste des deux polices Word, l'Italique et la Roman. D'autres procédés graphiques (majuscules, gras, points de suspension) abondent également. J. Derrida, qui donne quelques indices de son intention, déclare vouloir que son écriture se présente sous forme « satellisée » comme les informations télévisées qui parviennent à l'ensemble de la planète. L'écriture est « grenadée » avec le double sens du fruit constitué de grains et de l'explosif : la grenade est aussi un fruit mentionné dans toutes les religions depuis le Zoroastrisme, les mystères siciliens de Perséphone, jusqu'à la religion musulmane, en passant par le Christianisme et le Judaïsme. Elle est aussi une arme de guerre, utilisée dans la guérilla urbaine. La grenade est ainsi la figure de l'ambiguïté de la religion.

L'écriture doit être disséminée, diffusée partout, de façon à inséminer des idées en tous lieux, à les répandre sans organisation préétablie, au hasard. On lance des idées, des pensées qui seront reprises par d'autres comme dans une *guerrilla* philosophique. L'absence de transitions est voulue : Derrida juxtapose les formes brèves, aphoristiques, pratique la discontinuité du propos. Il refuse le raisonnement, la démonstration, les transitions qui font passer lentement d'une pensée à une autre, qui hiérarchisent les idées. Il recherche l'économie, la rapidité comme dans les e-mails, les blogs ou le *chat*.

Tout se passe comme si Derrida mimait dans son écriture la catastrophe qui a détruit la belle théorie de Jürgen Habermas

énoncée dans *La Technique et la Science comme idéologie*³⁸. Dans sa théorie de *l'agir communicationnel*, il s'agissait de proposer un modèle capable de refonder continûment la démocratie et de construire l'humanité, par l'interaction dialogique entre les hommes, la langue naturelle étant selon Habermas l'unique moyen de vérifier que la science ne soit pas réduite à une technique manipulatoire mais soit assumée par une communauté³⁹. Or, ce qui s'est passé est tout-à-fait considérable : rien moins que la marchandisation de l'agir communicationnel, grâce aux nouvelles technologies de la communication interactive et à la globalisation de l'agir dans la *praxéologie* contemporaine. La communication publique entièrement soumise à un dispositif industriel d'une production *soft machinique*, mais plus que jamais efficace parce qu'il réussit à multiplier les besoins et les échanges dans une globalisation qui achève d'engloutir les hommes dans le marché devenu capable d'intégrer la multiplication de la différence jusqu'à la pointe extrême de la singularité, n'est plus en mesure d'émanciper la communication comme le croyait Habermas⁴⁰. Rappelons le rôle capital des agences contemporaines d'observation des idées nouvelles (même subversives) dans la tâche de les domestiquer pour les intégrer dans les techniques de communication, de diffusion et de publicité. Car, si en 1994, date de la réunion de Capri, Google n'existe pas encore, Yahoo (1994) est en train de

³⁸ 1968.

³⁹ 1973 : 131.

⁴⁰ Caye (2015 : 47-48).

naître et CNN existe depuis 1985. Derrida convoquant les modèles du web afin d'y inscrire une potentialité subversive, déclare vouloir écrire une « petite machine discursive »⁴¹.

Au lieu des 25 pages exigées par l'éditeur qui croit qu'on peut résumer le contenu de bibliothèques de France et de l'Univers, Derrida inverse anagrammatiquement le nombre et écrit 52 séquences dans le style télescopé du *chat* : par exemple, il énumère à toute vitesse les étapes de l'histoire occidentale géopolitique de la religion⁴². Cela permet de déjouer les réflexes herméneutiques du lecteur pressé tout en déposant en lui les germes d'une déconstruction de la religion et en en détournant les termes⁴³. Par exemple, on détourne l'opposition qui va de soi pour tout le monde « modernité télé-technoscientifique » et « religion »⁴⁴. Confronté au découpsu de l'exposé qui mime le débit d'une conversation instantanée, le lecteur est imprégné de la logique en ellipse de la religion que la *soft machine* du *web* porte en elle. Car les nombres de la machine discursive de Derrida (de 1 à 52) portent en eux la logique de la religion : une machine à faire des dieux, un *deus ex machina* dont la machine télé-technoscientifique n'est qu'un aspect, au même titre que les rituels phallophores antiques.

Ces dispositifs de mise en scène édifient une machine transcendantale et mystique de l'adresse⁴⁵. Car la religion est la mise

⁴¹ 1996 : 10 ; 55 ; 62 ; 63 ; 65.

⁴² 1996 : 13.

⁴³ 1996 : 62.

⁴⁴ 1996 : 45.

⁴⁵ 1996 : 44 ; 64.

en scène du témoin absolu et nécessairement transcendant de la performativité de la fiabilité à la base de tout serment, transaction, contrat, dialogue, mais aussi du *web* et du *chat*. La formule de la religion peut s'écrire $n + Un$, formule du système théologico-hénologique de la pensée occidentale⁴⁶. Sans l' Un , fondement disjonctif⁴⁷, en retrait (*anachorétique*)⁴⁸, mystique, et incalculable de l'autorité, il n'y a pas même de nombre possible. Or, si la machine discursive de Derrida est subversive, c'est parce que les nombres qui jalonnent le parcours de *Foi et Savoir* impliquent aussi cette formule : l'itération numérique des 52 séquences de l'ouvrage de Derrida présuppose elle aussi le performatif de la fiabilité comme l'incalculable autorité transcendante au nombre selon la formule $n + Un$. On le remarque par exemple à la récurrence de l'expression : « il faut bien répondre » ou du mot « réponse »⁴⁹ qui fait allusion à la promesse (selon le système latin des verbes *spondeo-respondeo*). Ces récurrences de ce qui relève du principe de responsabilité⁵⁰ rappellent le nécessaire crédit que l'on apporte à un auteur, en l'occurrence, Derrida. Ce crédit de réputation qui fait qu'un auteur est lu, cru, relève de la même « machine à faire des dieux ».

⁴⁶ 1996 : 46.

⁴⁷ 1996 : 99.

⁴⁸ Je ne puis ici développer cette importante parenthèse qui engage le rôle de la *chôra* qui, chez le grand lecteur de Platon qu'est Derrida, défraie toute catégorisation, tout en étant impensable sans aussitôt ressusciter l'ordre théologico-religieux. Wersinger (2013).

⁴⁹ 1996 : 43, 44, 49, 53, 56, 59, 99.

⁵⁰ 1996 : 44. Wersinger-Taylor (2015).

Gabrièle Wersinger-Taylor

L'hermétisme de Jacques Derrida dans *Foi et Savoir* est stratégique : il s'agit de jouer la machine mystique, la « machine à faire des dieux » pour le lecteur pressé contemporain qui « répond » phatiquement ses *Like* comme on prie un dieu en réactivant la fiabilité à la base de toute adresse.

Wittgenstein et Derrida offrent deux exemples comparables d'usage de l'hermétisme en philosophie. L'écriture hermétique du *Tractatus* est codée ésotériquement sans que cela n'implique de la part de Wittgenstein une adhésion mystico-religieuse. En rejetant la philosophie traditionnelle hors du langage, Wittgenstein en parodie les gestes oraculaires emblématiques. L'écriture hermétique de Derrida n'est pas ésotérique mais suit une stratégie herméneutique subversive qui trouve son sommet dans *Foi et Savoir*. Derrida y fabrique ce qu'il appelle une machine discursive mystique dont l'effet est performatif : il réactive pour le lecteur contemporain habitué au *chat* la formule théologico-hénologique sacrificielle du dispositif cyber-télé-technique du *Web*, le contraignant à faire face à ses implications politiques et religieuses cachées.

Gabrièle Wersinger-Taylor
Université de Reims Champagne-Ardenne

Références bibliographiques

Textes anciens

- Origene, *Contra Celsum*, Origène, *Contre Celse*, M. Borret (éd.), Paris, Éditions du Cerf, 1967-1969.
- Philon D'alexandrie, *De Somnis*. P. Wendland, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 3, Berlin, Reimer, 1898 (repr. Berlin : De Gruyter, 1962).
- Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*. J. Mau et H. Mutschmann, *Sexti Empirici opera*, Leipzig, Teubner, 1961.

CD

- Creese David, *The Hymns of Mesomedes, Chor Leoni*, sous la direction de Diane Loomer, Kerrisdale, Vancouver, Ryerson United Church, 2005

Titres modernes

- Bazzocchi Luciano, « Contro l'interpretazione acrobatica della scala di Wittgenstein », *Epistemologia*, 2010, n° 33, p. 171-206.
- , *L'albero del Tractatus. Genesi, forma e raffigurazione dell'opera mirabile di Wittgenstein*, Milano, Mimesis, 2010.
- Berthelot Marcellin, *Introduction à l'étude de la chimie des anciens et du moyen-âge*, Paris, Librairie des sciences et des arts, 1938.
- Caye Pierre, *Critique de la destruction créatrice*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.
- Cossutta Frédéric, « Éperons. Les styles de Nietzsche. Un texte indéchiffrable? », in Dominique Maingueneau et Mathilde Vallespir (éd.), *Lire Derrida ? Autour d'Éperons. Les styles de Nietzsche*, Limoges, Lambert-Lucas, 2015, p. 13-42.
- Craft Tim, « How to Read the *Tractatus* Sequentially », *Nordic Wittgenstein Review*, 2016, n° 5, p. 91-123.

- Derrida Jacques, « Tympan », *Marges de la Philosophie*, Paris, Les Editions de Minuit, 1972, p. I-XXV.
- , *Eperons. Les Styles de Nietzsche*, Paris, Champs Flammarion, 1978.
- , *Foi et Savoir*, Paris, Seuil, 1996.
- Glock Hans-Johann, *Dictionnaire Wittgenstein*, Oxford, Blackwell, 1996. Traduction Française d'Hélène Roudier de Lara, Paris, Gallimard, 2003.
- Habermas Jürgen, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968. Traduction française Jean-René Ladmiral, Paris, Gallimard, 1973.
- Kang Jinho, « On the composition of the Prototractatus ». *The Philosophical Quarterly*, 2005, n° 55, p. 1-20.
- Koller Hermann, *Das Alphabet in Mystik und Magic, Stoikeia, Studien zur Geschichte des Antiken Weltbildes und der Griechischen Wissenschaft*, herausgegeben von Franz Boll, heft VII, Teubner, Leipzig Berlin, 1922, p. 1-176.
- Lewy Hans, *Chaldean oracles and Theurgy: mysticism, magic and platonism in the later Roman Empire*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1978.
- McGuinness Brian, *Wittgenstein et le Cercle de Vienne. D'après les notes de Friedrich Waismann*. Traduction Gérard Granel, Mauzevin, TEE, 1991.
- Nicolet Daniel, *Lire Wittgenstein*, Paris, Aubier, 1989.
- Ramsey Frank, « Review of the Tractatus », *Mind*, 1923, n° 32, p. 465-478.
- Speidel Michael P., *Mithras-Orion*, Leiden, Brill, 1980.
- Ster David G., « Wittgenstein's Texts and Style », in Hans-Johann Glock and John Hyman (Eds.), *The Blackwell Companion to Wittgenstein*, Oxford, Wiley Blackwell, 2017, p. 41-55.
- Turcan Robert, *Mithras Platonius, recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, Leiden, Brill, 1975.

- Wersinger-Taylor Gabrièle, « La négation néo-platonicienne et le résidu principal (Plotin, Proklos Damaskios, Wittgenstein et Derrida) », *La Négation et la Référence. Res Per Nomen*, R. Daval, P. Frath, E. Hilgert et S. Palma (éd.), n° 5, Reims, Epure, 2016, p. 13-32.
- , « *Aidôs*: ce qu'Homère apprend au philosophe contemporain », *Gaia*, n° 18, 2015, p. 385-401.
- , « Pierre Hadot, Damascius et Wittgenstein : la merveille du double renversement », in Véronique Le Ru (dir.), *Pierre Hadot. Apprendre à lire et à vivre*, Reims, Epure, 2014, p. 109-141.
- , « Le son inaudible et le paradoxe des notes silencieuses dans la musique grecque antique », in Laurence Boulègue, Pierre Caye, Florence Malhomme et Sylvie Perceau (éd.), *Silence et Sagesse, de la musique à la métaphysique. Les anciens Grecs et leur héritage*, Paris, Garnier, 2014, p. 207-228.
- , « En quoi peut-on dire que la pensée de J. Derrida dans *Foi et Savoir* est une pensée de type religieux ? ». URL : <http://michel-terestchenko.blogspot.fr>, 2013.
- , Jacques Derrida, *Foi et Savoir*. Commentaire de texte, Université de Reims, Cours du SEPAD, 2012.
- , *La Sphère et l'Intervalle. Le schème de l'Harmonie dans la pensée des anciens Grecs d'Homère à Platon*, Grenoble, J. Millon, 2008.
- Wittgenstein Ludwig, *Geheime Tagebücher*, Wilhelm Baum ; Vienne, Turia & Kant, 1991.
- , *Carnets secrets (1914-1916)*. Traduction de Jean-Pierre Cometti, Tours, Farrago, 2001.
- , *Tractatus Logico-Philosophicus*, London, Routledge, 1958.
- , « Bemerkungen über Frazer's *Golden Bough* », in Rush Rhees (Ed.), *Atlantic Highlands, N.J., Humanities Press, 1979, 1995 reprint.*

Gabrièle Wersinger-Taylor

- , « Remarques sur *Le Rameau d'or* de Frazer ». Traduction française de Jean Lacoste, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1982.
- , *Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlass*, Georg Henrik Von Wright, Heikki Nyman et Alois Pichler (Eds.), Frankfurt, Suhrkamp, 1994.
- , *Remarques Mêlées*, Traduction de Gérard Granel, Paris, GF, 2002.
- , *Remarques philosophiques*. Traduction de Jacques Fauve, Paris, Gallimard, 1975.